


# Les converses canviants: els «nous» *Diàlegs filosòfics* (1771) de Moses Mendelssohn

Guillem Sales Vilalta

Instituto de Filosofía. CSIC

guillem.sales@cchs.csic.es

 0000-0003-1326-6767



© de l'autor

**Citació recomanada:** SALES VILALTA, Guillem (2025). «Les converses canviants: els “nous” *Diàlegs filosòfics* (1771) de Moses Mendelssohn». *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 75, 267-278. <<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1694>>

## Resum

Aquest article ofereix la traducció al català del tercer dels *Diàlegs filosòfics* (*Philosophische Gespräche*) de Moses Mendelssohn, segons la nova versió que Mendelssohn en publicà el 1771. El treball constitueix la continuació de la traducció integral dels *Diàlegs* en la seva versió original (1755), la qual fou publicada a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* de l'any 2022, dins l'article «Leibnizianisme crític, spinozisme encobert?: Els *Philosophische Gespräche* (*Diàlegs filosòfics*, 1755) de Moses Mendelssohn» (Sales Vilalta, 2022). La reedició de 1771 afecta principalment el tercer diàleg, mentre que la resta de l'obra roman essencialment inalterada. La present traducció té, per tant, els objectius següents: completar l'accés del públic lector català a la totalitat dels *Diàlegs filosòfics* i mostrar l'evolució editorial i conceptual d'aquest text.

**Paraules clau:** Moses Mendelssohn; *Diàlegs filosòfics*; el millor dels mons possibles; Leibniz; Voltaire

**Abstract.** *Shifting conversations: Moses Mendelssohn's "new" Philosophische Gespräche* [Philosophical Dialogues] (1771)

This article offers a Catalan translation of the third dialogue of Moses Mendelssohn's *Philosophische Gespräche* [Philosophical Dialogues], based on the revised version published in 1771. It continues the author's earlier complete translation of the 1755 *Philosophische Gespräche*, which appeared in the *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (2022) in the article "Leibnizianisme crític, spinozisme encobert?: Els *Philosophische Gespräche* (*Diàlegs filosòfics*, 1755) de Moses Mendelssohn" (Sales Vilalta, 2022). The edition of 1771 primarily affects the third dialogue, while the remainder of the work remains largely unchanged. The present translation thus serves a double purpose: first, to give Catalan readers full access to the *Philosophische Gespräche*; and second, to trace the editorial and conceptual development of this text.

**Keywords:** Moses Mendelssohn; *Philosophische Gespräche*; best of all possible worlds; Leibniz; Voltaire

## Sumari

Nota preliminar      Referències bibliogràfiques  
 Tercer dels *Diàlegs filosòfics*,  
 edició de 1771

## Nota preliminar

A les pàgines següents s'hi ofereix la traducció del tercer dels *Diàlegs* segons la versió de 1771, tot prenent com a base la publicació original emprada pels editors de l'obra crítica de Mendelssohn. Les altres variacions i afegits de menor rellevància que afecten la versió de 1771 dels *Diàlegs* restants (això és, el primer, el segon i el quart) són sistemàticament consignats a l'article «Leibnizianisme crític, spinozisme encobert: Els *Diàlegs filosòfics* (*Philosophische Gespräche*, 1755) de Moses Mendelssohn» (Sales Vilalta, 2022). Abans de deixar pas a la traducció, voldria aprofitar l'avinentsa per rectificar una observació errònia continguda a l'article que vaig publicar a l'*Anuari* el 2022. Tot i que, en aquell treball, prenc com a segona versió definitiva dels *Diàlegs* l'edició de 1771, hi afirmava erròniament que la reescriptura del tercer diàleg ja es produïa en l'edició de 1761 (Sales Vilalta, 2022: 105). Si bé la reedició de 1761 conté dos paràgrafs nous d'interès singular, la reelaboració integral del tercer diàleg es concreta, tanmateix, a la versió de 1771. Em disculpo per aquesta imprecisió, fruit d'una interpretació prematura del material que voldria esmenar finalment amb la traducció de la part dels *Diàlegs* que encara mancava de traduir al català.

Tercer dels *Diàlegs filosòfics*, edició de 1771<sup>1</sup>

NUMESIAN: Has llegit el *Candide*, així doncs?

KALLISTEN: La sàtira més mordaça de la nostra i alemanya doctrina del millor dels mons, qui no l'haurà llegida<sup>2</sup>?

N: Em fa la impressió que l'autor ha estat molt reeixit a desvelar les mancances d'aquesta hipòtesi. Confessa-m'ho: per molt alemany i de tarannà metafísic que siguis, no et vas poder estar pas de riure, oi?

1. Quant al text d'aquesta versió de 1771, vegeu JubA 1, 356-366. L'abreviació 'JubA X, x' constitueix la forma estandarditzada de citar l'obra crítica de Mendelssohn, en què 'X' designa el volum i 'x', la pàgina. En el marc de la present traducció, se'n citarà sistemàticament el primer volum: Mendelssohn, Moses (1971). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vol. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
2. Quant al desenvolupament i a la significació de la crítica de Voltaire a Leibniz, vegeu especialment Barber (1955: 176-196) i Mason (1992), respectivament.

K: I qui pot negar un somriure a algú com Voltaire? Llevat dels passatges que, en veritat, no estan a la seva alçada, vaig llegir la novel·leta amb molt de gaudi.

N: I, també, amb una mica de vergonya d'haver estat abans tan encisat per aquesta opinió? Au, sigues franc!

K: I ara! Per res del món! Perquè, malgrat tot, he romàs fidel a la doctrina. No creus que les coses que ens fan riure poden ser vertaderes al seu torn?

N: Almenys Lord Shaftesbury, el teu autor favorit, no ho creia pas així, tot seguint aquell sofista grec que prenia el que és risible com a pedra de toc [*Pro-bierstein*] de la veritat<sup>3</sup>.

K: Sigui qui sigui que ho assevera, això no era pas el que al sofista grec Gòrgias de Leontinos li passava pel cap. De la forma en què Aristòtil en cita el passatge, pot concloure-se'n amb propietat que el sofista només volia ensenyar una artífici retòric útil per a la discussió pública i la controvèrsia. Va dir: «Cal destruir el que és risible [*das Lächerliche*] amb el que és seriós [*das Enrshafte*], i allò seriós, amb el que és risible<sup>4</sup>». És a dir: quan l'adversari ha reeixit a captar l'atenció mitjançant una observació seriosa, cal cercar de contrarestar aquesta seriositat amb quelcom que faci riure. Si, en canvi, ha sabut fer riure els oients, cal mirar d'aigualir l'humor festiu amb seriositat. D'ençà de Gòrgias, més d'un sofista ha sabut fer ús d'aquesta eina amb èxit (almenys, de la primera de les dues parts). Però escolta ara com interpreta el passatge Lord Shaftesbury:

Un savi de l'antiguitat ja havia dit que la broma és l'única pedra de toc de la seriositat, talment com la seriositat és l'única pedra de toc de la broma. Car allò que no admet cap mena de mofa resulta sospitós, i una broma que no resisteix una investigació seriosa és, en veritat, fals enginy<sup>5</sup>.

Vet aquí, ara sí, una pedra de toc, per comptes d'un recurs polèmic: una pedra de toc del que és seriós i el que és graciós, que encara podria defensar-se

3. Tal com observa Schrader a l'edició alemanya de les *Cartes sobre l'entusiasme* de Shaftesbury (Shaftesbury, 1980), la formulació segons la qual la burla és en Shaftesbury la «pedra de toc [*Pro-bierstein*] de la veritat» apareix documentada per primera vegada a Lessing, el gran amic de Mendelssohn durant els seus primers anys a Berlín, amb qui, ben segur, tingué l'oportunitat de debatre la qüestió a bastament. Agraïxo a l'investigador (i bon amic) Pablo Genazzano l'observació d'aquest detall ben interessant.
4. «ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῆ». Fragment extret de la *Retòrica* d'Aristòtil, 3.18 (1419b 4-5).
5. Tal com Dahlstrom anota a la seva traducció anglesa dels *Diàlegs* (Mendelssohn, 1997), la citació és extreta del tractat intitulat «*Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor*», que Shaftesbury inclogué a *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). Vegeu Robertson (1964: 41-99).

fins a cert punt. Però, al capdavant, l'autor anglès acaba convertint allò risible en criteri de veritat. Ah, si almenys aquest Lord hagués pogut fullejar la trentena llarga de volums sobre tal criteri que hem d'agrair a Voltaire...<sup>6</sup>

N: Pel que sé, el Lord va prendre mesures per evitar-ne el mal ús i va matisar tant la seva tesi...

K: Tant, que les matisacions pràcticament no deixen cap espai a la tesi mateixa, com tot sovint passa a aquells amics de la veritat que s'embranquen a sostenir coses paradoxals. Al final, i per deferència cap a la veritat, es veuen obligats a anar acotant i matisant tant la seva tesi que aquesta, tan singular com semblava d'antuvi, acaba esdevenint quelcom de força trivial.

«Allò risible és una pedra de toc de la veritat», sona rar i prometedor. No obstant això, amb totes les concessions i les reserves que la veritat manllava al savi Shaftesbury, aquesta tesi no acaba dient res més que allò que ja sabíem de fa temps, és a saber, que la veritat no pot contenir res d'absurd i susceptible de fer-nos riure. Perquè, si no és així, a què treu cap la distinció del Lord entre «convertir en risible» i «ser risible»?

N: Però aquesta distinció s'imposa per si sola; perquè, què no pot convertir en risible algú que sigui murri?

K: Aviam: el murri pot presentar les coses més serioses en un contrast que faci riure. Amb això, però, la qüestió no queda pas resolta encara. Fins i tot quan una cosa, naturalment i en condicions normals, sembla realment risible en ella mateixa, pot ésser vertadera tanmateix.

N: I assolim així la distinció entre «semblar» [*Scheinen*] i «ésser» [*Seyn*]. També cal que l'assumim, aquesta.

K: Fixat que, pel que fa al risible en general, gairebé tot depèn de l'aparença, del punt de vista des del qual es considera l'objecte. Talment allò plaent, dolorós o ofensiu, el que fa riure és un tret de l'objecte [*des Vorwurfs*], però només en la mesura que és capaç de generar una certa mena d'impressió en certs subjectes [*Subjektes*]. És clar que, a aquest efecte, cal que l'objecte estigui constituït de tal manera que pugui produir aquesta impressió; però també cal una disposició específica en el subjecte perquè la impressió el pugui afectar.

Des de l'òptica del subjecte, l'ésser no es distingeix gens del semblar, car la impressió i els seus efectes poden ser idèntics en tots dos casos. Així també, en relació amb algú que riu, és risible tot allò que li provoca el riure. Cal més aviat

6. Irònicament, Mendelssohn sembla que es refereix a l'extensa producció poètica i dramàtica de Voltaire, en què aquest filòsof hauria posat en pràctica aquest criteri de veritat tot burlant-se sistemàticament de qualsevol cosa.

que ens remetem a la base objectiva del riure, a l'absurd sensible [*die sinnliche Ungereimtheit*], si volem diferenciar el que és risible del que sols ho sembla. Allò que conté de fet una absurditat, un defecte patent, és risible; en canvi, allò que n'està del tot exempt només pot semblar-ho, com a molt. En aquest sentit, podem dir que una cosa pot semblar risible sense contenir en veritat el fonament objectiu del riure, és a dir, sense que sigui pas absurda. Així doncs, si Lord Shaftesbury exalça allò risible com a pedra de toc de la veritat, cal pensar que, en realitat, es refereix a l'element objectiu del risible: a l'absurd. La seva proposició no ens ensenya res més que això, a saber: que la veritat, considerada des del punt de vista correcte, no pot encloreure res d'absurd i, per tant, no admet pas d'ésser ridiculitzada. Qui ho ha posat mai en dubte, això? Que potser era aquesta la tesi singular que ens havia encuriósit tant a l'inici?

Va, tornem novament al *Candide*, que és el que ens ha esperonat a fer aquesta reflexió. Deixem de banda el fet que el poeta ha tergiversat de soca-rel la Providència, tot congriant en una franja molt acotada d'espai i de temps més mal del que seria versemblant trobar en una situació d'aquesta mena. Deixem de banda que, en el marc d'aquesta franja acotada, omet el bé que, d'acord amb les lleis de la natura, hauria d'acompanyar tots els mals que hi ha entaforat. I no tinguem tampoc en compte que, sense que li ho retraguem en cap cas, desplega aquella seva traça tan peculiar de revestir amb un deix de maldat fins els afers més innocents i, per dir-ho així, de descobrir un infern allà on Déu havia fet germinar un paradís.

Concedim-li, doncs, totes les seves premisses, i admetem com a veritables les circumstàncies que addueix. Voldria saber, en aquest cas, què n'hem de concloure de tot plegat? Que és possible un món més perfecte? Que aquest immens món de cossos i esperits pot ésser governat per lleis físiques i morals que no admeten, en cap raconet de cap indret del món, mals com els que es relaten al *Candide*? Això seria una absurditat palesa, o bé (i potser això encara ho temen més alguns) quelcom de summament risible. Tingues en ment com reacciona Voltaire quan algun periodista mediocre vol criticar una de les seves tragèdies: i ell es prendria més llibertats contra el Creador que les que admetria que Fréron es prengués contra ell mateix?<sup>7</sup>.

N: Fa l'efecte que no et deixaries dissuadir del teu sistema ni tan sols si el *Candide* fos una història verídica, per comptes d'una novel·la.

7. Élie Catherine Fréron (1718-1776) fou un crític literari francès acarnissadament oposat als *Philosophes*. Avui en dia és recordat sobretot pels seus atacs a Voltaire i els enciclopedistes, així com per les rèpliques virulentes que li adreçà el mateix Voltaire, que el satiritzà sense embuts a la comèdia *L'Écossaise* a través del personatge central de l'obra, anomenat l'*Âné littéraire* (l'Anus literari), tot fent un joc de paraules amb la revista que dirigia Fréron (*L'Année littéraire*).

K: Per descomptat que no! Caldria no saber en absolut de què va la cosa si, com ha fet un altre escriptor francès per tal de refutar el sistema alemany<sup>8</sup>, hom es limités a oferir un retrat de la història de França i a desgranar l'un rere l'altre la cadena de mals que conformen els afers d'Estat d'aquell país: guerres civils, bodes de sang, *dragonades*<sup>9</sup>, el sistema de Law, Ravaillac, Clément... Què hi té a veure tot això, amb el nostre sistema? Què hi tenen a veure milers d'altres coses risibles o lamentables que tantes vegades han sotragat la política francesa? Tot ell ben serè, Pangloss pot embolcallar-se amb el seu mantell i proclamar: «El món és tanmateix el millor!».

N: Creus, doncs, que no es podria adreçar cap objecció rellevant a aquesta doctrina?

K: Basant-nos en l'experiència, cap, llevat que no es tractés d'una experiència completament diferent d'aquella que podem abrigar els habitants de la Terra. Se segueix tan naturalment i sense obstacle del concepte d'una saviesa infinita, que no entenc com pot posar-se en dubte aquesta proposició: «La saviesa suprema preferirà allò millor per comptes d'allò menys bo». I, alhora, aquesta doctrina enclou algunes dificultats que no reïxo a resoldre satisfactòriament. És Leibniz mateix qui, a la seva *Theodicea*, va traure una d'aquestes dificultats a col·lació. Si tingués a mà aquesta obra egrègia, podria mostrar-te com de rellevant era i com d'ineficàçment Leibniz intentà entomar-la.

N: Sabràs evocar-ne com a mínim la idea? O és absolutament necessari reproduir les seves paraules?

K: Aquí les tinc! Acabo de recordar que vaig anotar-me el passatge sencer al quadern.

Algú podria objectar el següent, a saber, que és impossible produir el que és millor (el millor dels mons) perquè no hi ha cap criatura perfecta i perquè sem-

8. Quant a la rivalitat dicotòmica entre pensament francès i alemany, prou recurrent en els primers escrits de Mendelssohn, vegeu especialment el segon dels *Diàlegs filosòfics* (Sales Vilalta, 2022: 118-124).
9. Les «dragonades» foren una política instaurada per Lluís XIV el 1681 per forçar la conversió dels protestants francesos al catolicisme. Consistien a allotjar dragons de l'Exèrcit Reial francès a les llars hugonotes.

Sigui com vulgui, no es veu gaire clar a quina obra específica al·ludeix Mendelssohn. D'entrada, hom podria pensar raonablement en Bayle i el seu *Dictionnaire historique et critique* (1697). Al capdavant, Bayle, afectat de primera mà per les guerres de religió i les persecucions contra els hugonots esmentades a la citació, fou un dels principals interlocutors de Leibniz en el procés que el menà a redactar la *Theodicee* (Popkin, 1966). Tanmateix, la presència en el passatge de Mendelssohn d'esdeveniments i figures posteriors a Bayle (com el fracàs estrepitos de les mesures econòmiques impulsades el 1716 per John Law, sota els auspicis del nou regent Felip d'Orléans) fa pensar que, si efectivament s'està referint a algú en concret, més aviat es tracta d'un altre autor, segurament de la mateixa generació de Voltaire, que hagués emprat un procediment semblant per tal de ridiculitzar l'optimisme leibnizià.

pre se'n pot produir una de millor. Jo responc: el que es predica d'una substància, sempre susceptible d'ésser superada per una altra, no pot predicar-se del món en la seva totalitat, atès que, en haver de persistir per tota l'eternitat futura, és quelcom d'infinít [*etwas Undendliches*]. Endemés —prossegueix el filòsof—, cadascuna de les parts més petites de la matèria enclou infinites criatures, puix que tot allò que roman [*das Stätige*] és, en realitat, infinitament divisible<sup>10</sup>. Ara bé, allò infinit, és a dir, el conjunt d'un nombre infinit de substàncies, no és cap tot [*Ganzes*] pròpiament dit, com tampoc ho és el mateix nombre infinit, del qual mai pot afirmar-se ni que sigui parell ni tampoc senar. La discussió en joc no versa, doncs, sobre una criatura, sinó sobre l'univers sencer [*gesamten Weltall*], i seria l'adversari qui hauria de sostenir que sempre és possible un univers millor que un altre, i així fins a l'infinít. Però, tot seguint aquest procediment, s'enganyaria i no podria demostrar el que pretén<sup>11</sup>.

Què en penses d'aquesta resposta?

N: Que, amb raó, s'arroga el pes de la prova a l'oponent. Mentre no s'hagi provat que, en una successió infinita de mons, sempre és possible que n'hi hagi un de més perfecte, el partidari de Leibniz disposarà sempre de bones raons per prendre aquest món com el millor, en el benentès que l'Ésser Suprem l'hagi preferit a tots els altres.

K: L'univers, afirma Leibniz, no constitueix cap tot [*kein Ganzes*], perquè està determinat a perdurar eternament i perquè fins la porció més petita de matèria conté al seu torn infinites criatures. Cal que es doni un d'aquests dos casos: o bé la seqüència de les criatures, en la seva persistència eterna, no pot ser copsada en conjunt ni ser considerada com un tot en cap cas, ni tan sols per part d'un intel·lecte infinit, en el benentès que una conjunció d'aquesta mena contravindria la naturalesa de la persistència eterna; o bé la sèrie infinita sí que pot ser resseguida amb la màxima distinció per part de l'intel·lecte infinit, però sense constituir en el seu conjunt un tot il·limitat, sinó més aviat quelcom d'immens [*etwas Unermessliches*], amb la qual cosa escau llavors a l'oponent de provar que aquesta immensitat pot ésser superada per una altra. El primer cas és incompatible amb el sistema d'aquest filòsof. Per molt infinita i eterna que sigui la quantitat en joc, cal que hagi estat possible per a l'intel·lecte infinit de copsar aquesta sèrie infinita de criatures en el seu futur etern i de comparar-la amb d'altres perquè, sense aquest acte de comparació, no hi ha elecció d'allò millor<sup>12</sup>.

10. «Allò que roman» ha d'entendre's aquí com a sinònim de *substància*, és a dir, *mònada*.

11. Noti's que, en aquest punt, Mendelssohn tornar a citar un extracte del paràgraf 195 de la segona part de la *Theodicée* que ja havia citat a les edicions de 1755 i 1761 del diàleg i, com a novetat, l'amplia amb un altre fragment subsegüent del paràgraf 196 (Leibniz, 1969: 233-235).

12. Pel que fa a aquest punt, convé tenir presents les premisses morals bàsiques que Mendelssohn exposa a la *Rhapsodie*: 1. El coneixement especulatiu [*spekulativ Erkenntnis*] es distingeix del coneixement pràctic o efectiu [*pragmatische, mächtige*], essent pràctic aquell coneixement capaç de generar desitjos i aversions en l'individu. 2. El coneixement pràctic indistint produeix motivacions [*Triebfedern*], mentre que el coneixement pràctic distint origina raons

Com que el futur immens ha d'ésser constantment present a l'intel·lecte infinit, cal, per tant, que sigui susceptible de ser enterament abraçat per ell dins una sola idea, com un tot.

Sé bé que, segons l'opinió d'alguns filòsofs, resulta completament impossible de comprendre una progressió cap a l'infinit, precisament perquè l'essència d'aquesta mena de sèries consisteix a progressar sense acabament. L'infinit matemàtic, asseveren consegüentment, és una magnitud el límit de la qual no pot determinar-se, per la qual cosa pot ampliar-se indefinidament sense que mai s'esgoti ni depassi cap magnitud il·limitada en concret. De la mateixa manera, afirmen que el temps pot continuar desplegant-se al llarg de tota una eternitat, sense que mai hagi *transcorregut* cap eternitat. A més, si hom diu de la matèria que és infinitament divisible, no se'n segueix que el nombre de les seves parts sigui infinit, sinó justament el contrari: que resta sempre finit i pot augmentar-se indefinidament mitjançant noves divisions. Diversos filòsofs s'han expressat en aquests termes quant a la noció d'infinit matemàtic.

Tanmateix, i àdhuc si alguns leibnizians han pensat talment, Leibniz mateix no ho feu pas. Si atenem el sistema d'aquest filòsof, l'infinit es troba pertot en la natura: cada part de matèria no només és infinitament divisible (cosa que tan sols donaria peu a una progressió *cap a* l'infinit), sinó que ja es troba *de facto* dividida infinitament. Tot organisme està conformat per un nombre infinit d'unitats menors, al seu torn subdividides de manera anàloga. Tot estat present d'una criatura conté tant allò que el succeeix, és a dir, tota la sèrie inacabable dels efectes (o, alternativament, el futur en la seva duració eterna), com allò que el precedeix, la sèrie de causes sense inici a partir de la qual pot desgranar-se naturalment el concepte d'un ésser contingent. Tot concepte de l'ésser humà mena a l'infinit i enclou una profunditat impenetrable, que només pot ser sospesada completament per l'intel·lecte infinit.

No us dic res de nou si afirmo que aquest infinit que trobem a la natura és essencialment diferent de la infinitud de Déu. No és res més que una imatge [*Bild*], una còpia d'aquella infinitud suprema, però una còpia inscrita en nosaltres mateixos i amb què també topem arreu fora nostre, allí on fixem l'esguard. Ara bé, si aquest univers, malgrat la seva infinitud i duració eterna, ha d'aparèixer-se com un tot a l'intel·lecte diví, caldrà també atribuir-li, pres com un tot, un grau determinat de perfecció. És clar que es tractarà d'un grau limitat, no pas infinit. Contra Spinoza, s'ha provat de manera reeixida que un nombre infinit de perfeccions finites, preses conjuntament, no constitueixen sinó una perfecció finita del tot. En ajuntant moltes parts, hom obté una magnitud extensa, però no una magnitud inextensa, una força [*Stärke*]<sup>13</sup>. Així

[*Bewegungsgründe*]. 3. L'ànima és lliure si, abans d'actuar, compara diverses raons i determina la seva acció consegüentment (JubA 1, 383-424).

Tota acció lliure, en suma, requereix una deliberació racional prèvia en què es comparen diverses raons.

13. Molt interessantment, aquesta contraposició entre extensions i forces sembla tributària de la distinció que Alexander Baumgarten feu entre magnituds intensives i extensives,

també, si es reuneixen infinites perfeccions limitades, hom obté una perfecció infinita en extensió, però no pas en força.

No obstant això, si la perfecció de tot univers, per infinits que siguin el seu nombre i la seva duració, és sempre limitada, aleshores resulta difícil de comprendre per què no seria possible un altre univers que, considerat com un tot, posseís un grau superior de perfecció. Leibniz exigeix la prova que això és possible. Ara bé, aquesta prova sembla pivotar sobre els següents postulats, a saber: que per a l'intel·lecte infinit l'univers, baldament infinit quant al nombre de criatures i etern quant a la duració, constitueix no obstant un tot; que aquest tot ha de posseir un grau de perfecció limitat, i que tot grau limitat pot ésser sempre superat per un altre.

Ben segur, el leibnizià sempre guanya quan raona a l'empara de fets consumats: aquest univers ha estat afaïçonat per Déu i, per tant, no pot existir cap sistema del món més perfecte. Ara bé, si fos infinita la sèrie dels mons possibles, cada un dels quals superés el precedent en perfecció, aleshores Déu no podria haver-ne produït cap. «Ell no pot actuar sense una raó suficient» —continua Leibniz en el passatge citat—, «i, en aquest cas, hauria hagut d'actuar precisament contra el principi de raó suficient. Seria com imaginar que Déu es resolgués a produir una esfera sense tenir la més mínima raó quant a la mida de l'esfera. Una decisió així no podria revertir en res, car comportaria en si mateixa quelcom que n'impediria necessàriament l'execució»<sup>14</sup>. Aquestes raons són ben evidents. Si fos possible alguna cosa òptima, llavors la bondat suprema només podria escollir allò òptim. Així i tot, encara voldríem comprendre amb més distinció com pot ser que la perfecció del tot, sense ésser infinita, no pugui tanmateix ésser major del que és en veritat.

Una altra dificultat que no puc resoldre del tot és la següent. Saps que tenim raons importants per creure en la creació en el temps o, si més no, per estimar-la tan possible com una creació sense inici, en termes racionals. No obstant això, pot una creació en el temps ésser compatible amb el sistema del millor dels mons?

S'ha establert que el concepte d'un ésser contingent es projecta tant cap endavant, en una sèrie infinita d'efectes, com cap enrere, en una sèrie infinita de causes. Déu establí que aquesta sèrie infinita de causes i d'efectes comencés efectivament en el punt que li semblà bé, i la desplegà d'aquell punt ençà. Però, en quina raó podria haver-se emparat la saviesa suprema per preferir un element d'aquesta cadena a un altre, si tots pertanyen igualment al sistema del món més perfecte? Suposem que *b*, *c*, *d*, *e*, etc. representen la sèrie de causes i efectes a què Déu va conferir existència. En virtut del concepte de la contingència de les coses que posseïm, existeix també un estat possible *a*, a partir del

especialment de la tercera edició de la seva *Metaphysica* (1750) ençà, en què es dedica tota una secció específica a les magnituds intensives sota el títol de «Prima Matheseos intensorum principia» («Primers principis del coneixement matemàtic d'allò intensiu»). Vegeu Baumgarten (2024: 127-142, §165-190).

14. Mendelssohn torna a citar aquí el paràgraf 196 de la segona part de la *Theodicée* (Leibniz, 1969: 235).

qual, si s'hagués donat, l'estat *b* s'hauria seguit naturalment i podria ser explicat intel·ligiblement. Aquest estat possible *a* podria haver existit realment, i els estats *b*, *c*, *d*, *e*, etc. que representen la sèrie del millor món, se n'haurien seguit segons les lleis de la naturalesa. Per tot plegat, *a* pertany a la sèrie del que és millor en la mateixa mesura que *b*, i podria haver estat actual sense perjudici per al món més perfecte. Quina raó, tanmateix, abrigà la saviesa suprema per propiciar que la sèrie de causes i efectes comencés amb *b* i no amb *a*? Veuràs que aquesta qüestió pot perllongar-se *ad infinitum*.

Caldria suposar que la llei del que és millor també fou decisiva en aquest punt, i que, si calia que hi hagués un començament, aleshores deuria fixar-se com a inicial aquell membre que conduís cap al progrés vers una major perfecció pel camí més pròxim, curt i immediat. Tanmateix, aquesta resposta no m'acaba de satisfer, i desitjaria que s'esclarís amb més precisió com pot ser que l'estat primer que efectivament existí n'impliqui un d'anterior, sense que aquest darrer hagués format part de l'elecció del que és millor.

N: Ara ja no m'estranya gens ni mica que cap sàtira d'aquest sistema no t'hagi fet enrere, veient que ni les dificultats més serioses et poden dur a bandejar la doctrina. I no pot ser que et deixi cec, aquesta deferència tan gran pel seu inventor il·lustre?

K: No ho crec pas. Certament, em declaro ple d'admiració envers aquests dos savis immortal, Leibniz i Newton. No puc pronunciar aquests noms tan il·lustres sense adreçar el pensament cap a l'Altíssim tal com feu aquell deixeble de Plató, agraint-li que m'hagi fet néixer després d'ells<sup>15</sup>. En efecte, si he estat creat per contemplar les obres de Déu, ara puc acomplir millor el propòsit de

15. No ha estat possible identificar cap font que reculli literalment aquesta afirmació atribuïda a un «deixeble de Plató». Ara com ara, la hipòtesi més plausible és que Mendelssohn faci una referència velada al conegut lema de «som com nans dempeus sobre les espatlles de gegants». L'expressió, que Newton mateix encunyà l'any 1675 en una carta a Robert Hooke (Turnbull, 1959: 419), prové d'un passatge que John de Salisbury atribueix a Bernat de Chartres, un dels platonistes més notoris de les primeries del segle XII. Segons Salisbury adueix al seu *Metalogicon* (1159), «Bernat de Chartres solia afirmar que som com nans dempeus sobre les espatlles de gegants. Gràcies a això, veiem més i més lluny que els nostres predecessors, no pas per posseir una visió més aguda ni una talla més elevada, sinó perquè som alçats i sostinguts per llur grandària gegantina» (citació extreta de MacGarry, 1955: 167).

Amb tot, i encara que Mendelssohn estigués pensant en Bernat de Chartres, és vertaderament poc probable (si no impossible) que Newton hagués inspirat la referència, atès l'accés fragmentari que els autors de l'època tingueren a la seva correspondència abans no se'n fessin els primers reculls i edicions modernes, ja durant els segles XIX i XX. En qualsevol cas, cal tenir present que, d'ençà de la seva aparició al *Metalogicon* de Salisbury, la fórmula «dempeus sobre les espatlles de gegants» fou recollida i difosa per diversos pensadors medievals i moderns, tot convertint-se consegüentment en un *locus communis* de la tradició intel·lectual al qual Mendelssohn hauria tingut accés ben fàcilment.

Agraïxo profundament a l'investigador Max Mazoterats l'observació del fet que la famosa citació de Newton remet, en últim terme, a Bernat de Chartres.

la meua existència; car les obres divines s'ofereixen al meu esguard d'una manera que abans d'aquests homes il·lustres m'hauria estat vedada. La doctrina de Leibniz posseeix una certesa provada: les objeccions més severes no haurien de dissuadir-nos d'atorgar-hi el nostre assentiment. Poden fer-nos estar més a l'aguait i esperonar la reflexió, però una veritat que ha estat adientment provada roman ferma mentre no es vegin sotragats els fonaments sobre els quals s'alça. Jo mateix no voldria prescindir d'aquesta doctrina leibniziana en cap cas, pel bé de la meua pròpia pau interior; car és l'única que pot donar-me satisfacció. Quan considero que formen part del món més perfecte, les realitats que m'envolten adquireixen una grandesa que les fa dignes de veneració<sup>16</sup>.

### Referències bibliogràfiques

- BARBER, William H. (1955). «Leibniz in France». A: *The Philosophy of Leibniz*, vol. 1. Nova York: Garland.
- BAUMGARTEN, Alexander (2024). *Metafísica*. Traduït i editat per Gualterio Lorini. Milà: Bompiani.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1969). *Essais de Théodicée*. París: Garnier-Flammarion.
- MACGARRY, Daniel (1955). *The Metalogicon of John Salisbury: A Twelfth-century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*. Berkeley: University of California Press.
- MACOR, Laura A. (2013). *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800): Eine Begriffsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung II, 25.
- MASON, Haydn (1992). *Candide: Optimism Demolished*. Boston: Twayne Publishers.
- MENDELSSOHN, Moses (1971). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vol. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- (1997). *Philosophical Writings*. Nova York: Cambridge University Press.
- POLLOK, Anne (2010). *Facetten des Menschen: Zu Moses Mendelssohns Anthropologie*. Hamburg: Meiner.
- POPKIN, Richard H. (1966). «Leibniz and the French Sceptics». *Revue Internationale de Philosophie*, 20, 76/77(2/3), 228-248.

16. Els *Diàlegs* clouen tot desvelant subtilment un detall interessant del pensament de Mendelssohn. Atenent aquest passatge final, les qüestions metafísiques que s'hi aborden exigeixen esperit crític i resten fora de l'abast d'una adhesió purament dogmàtica. Tanmateix, això no exclou la conveniència de subscriure la doctrina del millor dels mons possibles. Encara que alguns dels seus aspectes teòrics romanguin poc clars, la solidesa que mostra i, sobretot, l'avantatge que reporta a la praxi moral (segons subratlla Mendelssohn) en fan una guia idònia per a una vida moral més feliç. En referència a un aspecte més general de la moral mendelssohniana i a la seva inserció dins el debat il·lustrat sobre la destinació humana (*Bestimmung des Menschen*), vegeu sobretot Macor (2013) i Pollok (2010).

- ROBERTSON, John M. (ed.) (1964). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Time*, vol. 2. Indianapolis i Nova York: Bobbs Merrill.
- SALES VILALTA, Guillem (2022). «Leibnizianisme crític, spinozisme encobert?: Els *Philosophische Gespräche* (Diàlegs filosòfics, 1755) de Moses Mendelssohn». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 33, 95-140.
- SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper (1980). *Ein Brief über den Enthusiasmus: Die Moralisten*. Traduït per Max Frischeisen-Köhler, amb una introducció de Wolfgang H. Schrader. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- TURNBULL, Henry W. (ed.) (1959). *The Correspondence of Isaac Newton: 1661-1675*, vol. 1. Londres: London University Press.

---

**Guillem Sales Vilalta** és doctor en Filosofia per la Universitat de Barcelona (2022). Des de desembre de 2024 treballa com a investigador postdoctoral en el programa Juan de la Cierva al Centre de Ciències Humanes i Socials del CSIC. Anteriorment, ha treballat com a investigador predoctoral a la Universitat de Barcelona sota la supervisió del professor Salvi Turró i com a investigador postdoctoral en el Maimonides Centre for Advanced Studies (Universität Hamburg), finançat per la DFG. Al seu torn, ha estat investigador visitant en el Seminar für Philosophie de la Martin Luther Universität Halle-Wittenberg i a l'Institut für Philosophie de la Universität Potsdam.

**Guillem Sales Vilalta** holds a PhD in Philosophy from the University of Barcelona (2022). Since December 2024, he has been working as a Juan de la Cierva post-doctoral researcher at CCHS-CSIC (the Centre for Humanities and Social Sciences of the Spanish National Research Council). Previously, he was a pre-doctoral researcher at the University of Barcelona under the supervision of Professor Salvi Turró, and a postdoctoral fellow at the Maimonides Centre for Advanced Studies (University of Hamburg), funded by the DFG. He has also been a visiting researcher at the Seminar für Philosophie at Martin Luther University Halle-Wittenberg and at the Institut für Philosophie at the University of Potsdam.

---